BEITRÄGE
ZUR INDISCHEN SPRACHWISSENSCHAFT
UND RELIGIONSGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON J. W. HAUER

ZWEITES HEFT

J. W. HAUER

Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus

und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie



VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1927



VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

Die Sagenstoffe des Rgveda und die indische Itihâsatradition
Von Emil Sieg
I. 1902. VI und 151 S. gr 8⁰. Broschiert RM. 6.—

Die Sukasaptati (Textus Ornatior)
Aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Schmidt
1899. IV und 149 S. gr. 8⁰. Broschiert RM. 6. —

Der Textus Ornatior der Çukasaptati
Ein Beitrag zur Märchenkunde von Richard Schmidt
1896. VIII und 72 S. RM. 4.—

Hundert Lieder des Atharva-Veda
Übersetzt und mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen versehen von Prof. Jul. Grill
2. völlig neu bearbeitete Auflage
1889. XV und 206 S. 8⁰. Broschiert RM. 5.—

Eine gut getroffene Auswahl von höchst interessanten Liedern über alle möglichen Stoffe, über Krankheiten. Leidenschaften, Versündigungen, Missgeschick, Dämonen, Schlangen, Zauberei, Verfluchung Hochzeitssegen, Wettersegen, Erlangung der himmlischen Seligkeit u. a. m.

Die philosophische Bedeutung der mediumistischen Phänomene
Von Traugott Konst. Oesterreich
Professor an der Universität Tübingen
8⁰. VII und 54 S. Broschiert RM. 2.—

Besprechung aus: Magdeburger Amtsblatt vom 21. II. 25. . . . Unerlässlich hierfür ist die von Oesterreich aufgestellte Forderung, dass man sich nicht darauf beschränken dürfe, die Tatsächlichkeit dieser Erscheinungen festzustellen, sondern dass eine feinere Analyse der hellseherischen, prophetischen, telekinetischen usw. Akte einsetzen müsse. . . .

Avesta, the sacred Books of the Parsis
Edited by K. F. Geldner
Published under the Patronage of the Secretary of State for India in Council. 1885—1895. Gross. Quartformat. 3 Bände. RM. 111.—

Drei Yasht aus dem Zendavesta
Übersetzt und erklärt von K. F. Geldner
1884. XI und 143 S. 8⁰. Broschiert RM. 5.

Bālamāgha
Māgha's Śiśupālavadha im Auszuge
Bearbeitet von Carl Cappeller
Lex.-8⁰. XX und 188 S. 1915 Broschiert RM. 9.—

BEITRÄGE ZUR INDISCHEN SPRACHWISSENSCHAFT UND RELIGIONSGESCHICHTE

ZWEITES HEFT

VON J. W. HAUER



VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1927

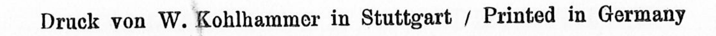
DIE DHĀRAṆĪ IM NÖRDLICHEN BUDDHISMUS

UND IHRE PARALLELEN
IN DER
SOGENANNTEN MITHRASLITURGIE

VON J. W. HAUER



VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1927



Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie.

Von

J. W. Hauer.

Schon längst haben die Forscher im Bereich des Mahāyāna-Buddhismus auf die Rolle hingewiesen, die geheimnisvolle Silben und Worte, die sogenannten dhāraṇī, hier spielen[1]).

Wassiljew berichtet von einer Menge Traktate im Chinesischen, die unter dem Titel to lo ni (dhāraṇī) im Umlauf sind und von denen jeder bestimmte Formeln dieser Art, deren Verwendung, Vortrag, Nutzen usw. behandelt. Die chinesische Regierung hatte die Sache zu ihrer Angelegenheit gemacht und diese Formeln aus den heiligen Schriften ausziehen und in diesen Sammlungen vereinigen lassen zu Gebrauch und Nutzen des Volkes, „um die abergläubige Menschheit vor Furcht und Gefahren zu bewahren". Auch der erste Teil des Kandschur enthält eine solche Sammlung von Dhāraṇī. Vor allem finden sich auch in Nepal grosse Sammlungen dieser Art, so z. B. der Dhāraṇī(mantra)saṃgraha[2]) und die Pañcarakṣā, „der Fünfschutz" (gegen Sünde usw., gegen böse Geister, gegen Schlangen, gegen feindliche Planeten usw.,

1) Vgl. W. Wassiljew, der Buddhismus 153 ff.; 193 ff. Burnouf, Introduction 466, 482 ff.; De la Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et Materiaux 119 ff.; Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. II, 269 ff.; L. A. Waddell, Ostasiatische Zeitschrift I [1912—13], 155 ff.; Indian Antiquary XLIII [1914], 37 ff. Waddells wertvolle Beiträge leiden an dem Fehler, dass er dhāraṇī einfach als Zauber (spell) nimmt und nicht erkennt, dass der Ausdruck zuerst doch offenbar nur das zauberkräftige Wort, vor allem die unverständlichen mystischen Silben bedeutet hat und erst allmählich die Bedeutung von Zauber überhaupt bekam.

2) Vgl. Winternitz, a. a. O. 271. Es wäre zu untersuchen, ob die chinesischen Sammlungen wirklich von der chinesischen Regierung gemacht worden sind oder ob es sich um eine Übersetzung der indischen Dhāraṇī-Sammlungen handelt.

gegen Krankheiten). Auch sind zahlreiche Dhāraṇī in die wichtigsten Sūtra des Mahāyāna eingefügt, ja die genannten Sammlungen sind offenbar weithin Auszüge aus diesen Dhāraṇī-Kapiteln. So ist das 21. Kap. im Saddharma-Puṇḍarīka-Sūtra ein solches. Ebenso finden sich im Amitāyurdhyāna-Sūtra[3]) grosse Abschnitte, in denen die Dhāraṇī in die Meditationsübungen eingebaut sind. Wer nach der 13. Meditation im Lande der Seligkeit geboren wird, erhält unzählige Hunderttausende von dhāraṇīpada, die dann, wie es scheint, zur Grundlage der 14. Meditation gemacht werden für diejenigen, die in der höchsten Form des höchsten Grades geboren werden sollen. Ja nach Hiuen Tsang besassen schon die Mahāsāṅghika in ihrem fünffachen Kanon ein Dhāraṇī-Piṭaka[3a]).

Um einen Begriff von der Art der Dhāraṇī und ihrer Einordnung in die grossen Sūtra zu geben, übersetze ich das IX. Buch des Laṅkāvatāra-Sūtra, ein Dhāraṇī-Kapitel, das den Vorzug hat, nicht lang zu sein, so dass es ungekürzt dargeboten werden kann. Der Abschnitt trägt den Namen Dhāraṇīparivarta[4]). Er folgt auf den Māṃsabhakṣaṇaparivarta, in dem Buddha vom Fleisch- und Wein(Schnaps)genuss(madya) abrät, ein Beweis dafür, dass zur Zeit der Abfassung dieses Teiles des Sūtra diese Dinge aus dem tantrischen Bereich in den Buddhismus einzudringen begannen:

„Dann redete der Erhabene den hochedlen Bodhisattva Mahāmati also an: Fasse wohl auf, o Mahāmati, die mystischen Formeln (mantrapada), die (immer) beim Herabstieg auf Laṅkā von den erhabenen Buddha, die da waren, kommen werden und jetzt rettend nahe sind, ausgesprochen wurden[5]). Auch ich werde sie jetzt aussprechen, damit man imstande sei, die Verkündigungen der Lehre zu erfassen[6]). Also: tuṭṭe (2), vuṭṭe (2), paṭṭe (2),

3) S. B. E. 49, 2, 159 ff.

3a) Kern, Manual of Buddhism, Strassburg 1896, 4. 6.

4) Vgl. über das Laṅkāvatāra-Sūtra J. W. Hauer, Das Laṅkāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya, Stuttgart 1927.

5) Nach dem I. Kap. ist dieser Herabstieg immer wieder geschehen; bei dem gegenwärtigen hat sich der Buddha vervielfältigt; jede der Erscheinungsformen sitzt lehrend auf einem heiligen Berge.

6) dharmabhāṇakānāṃ parigrahārtham. Es ist hier die Frage aufzuwerfen, ob bhāṇaka nicht gleich bhāṇika ist, so dass zu übersetzen

kaṭṭe (2), amale (2), vimale (2), nime (2), hime (2), vame (2), kale (2), kale (2), aṭṭe maṭṭe, vaṭṭe tuṭṭe, jeṭṭe spuṭṭe, kaṭṭe (2), laṭṭe paṭṭe, dime (2), cale (2), pace pace, bandhe (2), añce mañce, dutāre (2), pitāre (2), arkke (2), sarkke (2), cakre (2), dime (2), hime (2), ṭu ṭu ṭu ṭu (4), ḍu ḍu ḍu ḍu (4), ru ru ru ru (4), phu phu phu phu (4), svāhā! Dies sind, o Mahāmati, die Zauberformeln im Laṅkāvatāra-Mahāyāna-Sūtra. Wenn, o Mahāmati, ein edelgeborener Sohn oder eine edelgeborene Tochter diese Zauberformeln wohl auffasst (udgrahiṣyati), festhält (dhārayiṣyati), rezitiert (vācayiṣyati), ganz und gar sich aneignet (paryavāpsyati)[7]), so wird auf sie kein (überirdisches) Wesen (feindlich) herabfahren (na tasya kaścid avatāraṃ lapsyate), weder Gott noch Göttin[8]), weder Schlangendämon noch Schlangendämonin, weder Yakṣa noch Yakṣī, weder Widergott (asura) noch Widergöttin (asurī), weder Garuḍa noch Garuḍī, weder Kiṃnara noch Kiṃnarī[9]), weder Drache noch Drachin[10]), weder Gandharve noch Gandharvin, weder dämonisches Gespenst noch Gespenstin, weder ‚Krughodensack' noch ‚Krughodensackin'[11]), weder Teufel noch Teufelin, weder Ostāraka noch Ostārakī[12]),

wäre: „das monologische Schauspiel des das Gesetz lehrenden Buddha zu schauen." Denn mit Hilfe der Dhāraṇī schaut man den Buddha lehrend gegenwärtig. Vgl. weiter unten und zu bhāṇika Konow, Das Ind. Drama (G I A P), 36.

7) Die genaue Bedeutung dieser termini technici wird im folgenden klar werden.

8) Ich übersetze diese Liste zur Veranschaulichung der Klangspiele mit Namen und der rhythmisch bestimmten Parallelisierung ohne Rücksicht auf den Sinn. Sie zeigt zugleich die Fülle überirdischer Wesen niederen Charakters, die in diesem Bereich ihr Unwesen treiben.

9) Halb Mensch halb Tier; wird den Gandharven beigezählt und zu den himmlischen Sängern gerechnet.

10) Ich übersetze, wo es nicht anders geht, den Text nachahmend mit einer deutschen Femininendung. Die Paarung der Wesen ist bezeichnend für diesen Bereich.

11) Hier ist ganz deutlich, dass das Femininum eine künstliche Parallelbildung ist: Kumbhāṇḍa „der Hoden hat so gross wie ein Krug".

12) Man darf wohl hier kaum an einen Zusammenhang mit den hellenistischen Gestirngeistern (ἀστήρ) denken? Vgl. dazu unten S. 23.

weder Besessenheitsdämon noch Besessenheitsdämonin, weder Nachtunhold noch Nachtunholdin, weder Hexenmeister noch Hexe, weder Vampir noch Vampirin, weder Leichenfresser noch Leichenfresserin[13]), weder Unmensch[14]) noch Unmenschin. Keines von diesen Wesen wird auf einen solchen (feindlich) herabfahren. Und wenn irgendein bösartiger „Ergreifer" (viṣamagraha ist die böse Macht, die sich auf den die Dhāraṇī Übenden stürzen will) daherkommt, so wird er, durch diese einhundertundachtfache Besprechung gebannt, mit einem Schrei schnurstraks davonlaufen[15]).

Wiederum, o Mahāmati, will ich dir andere Zauberformeln verkündigen; sie lauten also: ‚padme padmadeve, hine hini hine, cu cule culu cule, phale phula phule, hule hula hule, yule (ghule) yula yule, ghule ghula ghule, pale pala pale, muñce (3) cchinde bhinde bhañje marde pramarde dinakare svāhā.'

Wenn ein edelgeborener Sohn oder eine edelgeborene Tochter diese Zauberformeln wohl auffasst . . . (wie oben bis herabfahren). Wenn einer diese Zauberformeln rezitiert (lernt, paṭhiṣyati), so wird von ihm das Laṅkāvatāra-Sutra rezitiert (gelernt)[16]). (Auch) dienen diese vom Erhabenen verkündigten Zauberformeln zum Bannen der Dämonen (rākṣasānāṃ nivāraṇārtham)'.

Das ist das Dhāraṇī-Abschnitt genannte neunte Kapitel im Laṅkāvatāra-Sūtra."

---

13) kaṭapūtana, oī; pūtanā ist eine in Vogelgestalt erscheinende Unholdin, also eine Harpyie, die z. B. den Kṛṣṇa mit Gift säugen wollte, aber von ihm getötet wurde, vgl. Bālacarita III. Akt (ed. Weller p. 41).

14) amanuṣya, eine besondere Art von Unhold.

15) aṣṭottaraśatābhimantrita. Die Zahl 108 (9×12?) spielt bei den Dhāraṇī eine wichtige Rolle; der zum Japa gebrauchte Rosenkranz hat 108 Perlen. Ich vermute, dass die angegebene Dhāraṇī-Reihe 108 mal durchgemurmelt wird. Vgl. dazu unten.

16) In jedem dieser Mantrapada wohnt mystisch eine überirdische Wesenheit, eine „Gottheit" oder eine der geistigen Urkräfte, die im Sūtra behandelt werden. Welche Wesenheit je in einem Pada wohnt, wird dem Schüler vom Lehrer bei der Einweihung mitgeteilt. Bei der meditierenden Rezitation macht er sich den mystischen Inhalt ganz zu eigen (paryavāp). Also rezitiert und lernt er auf diese Weise den Inhalt des ganzen Sūtra. Vgl. dazu unten.

In diesem Abschnitt ist der Doppelgebrauch der Dhāraṇī deutlich erkennbar: sie ist einmal Zauberwort oder -formel zum Schutz gegen den Angriff feindlicher Mächte (wie z. B. auch im Āyurdhyāna-Sūtra die Zauberwörter: anye, manye, mane, mamane, citte, carite zur „Bewachung, Verteidigung und zum Schutz" der Prediger der frohen Botschaft gegeben werden); dann aber ist sie auch Mittel, die Heilsbotschaft sich innerlich ganz zu eigen zu machen.

Wie dieses Mittel angewendet wird, darüber belehren uns eine Reihe von Vorschriften sehr genau: die Dhāraṇī dient der inneren Sammlung als Stützpunkt, sie ist Meditationsmittel. Und daraus erklärt sich nach meiner Ansicht ihr Name. dhāraṇī bedeutet wohl nicht, wie Burnouf (nach Wilson) meint: „celle qui renferme ou possède une grande efficacité[17])", aber auch nicht, wie Winternitz erklärt: „Ein Mittel zum Festhalten der Geister oder geheimnisvollen Mächte"[18]) — diese Mächte sollen ja doch nicht fest-, sondern abgehalten werden — sondern „ein Mittel zum Festhalten der Gedanken, Meditationsstütze". Als Zaubermittel sind die geheimnisvollen Wörter und Silben mantra und werden auch häufig so genannt (mantrapadāni), oder rakṣā (φυλακτήριον), als Meditationsstütze sind sie dhāraṇī. Diese Erklärung wird schon durch den eben übersetzten Text erwiesen. Die Ausdrücke udgrahiṣyati, dhārayiṣyati, vācayiṣyati, paryavāpsyati beschreiben den Gebrauch der Dhāraṇī in seinen verschiedenen Aspekten. Wenn der Lehrer den Schüler einweiht, so teilt er ihm die geheime Bedeutung der Formel mit[19]); der Schüler ergreift sie, fasst sie auf (udgrah). Bei der beginnenden Meditation konzentriert er sich auf das Lautbild und die mystische Bedeutung der Formel, er hält sie in seinem Geist fest (dhāray); zur Unterstützung dieser Konzentration murmelt er die Silbe immer wieder (vācay, eig. lesend rezitieren, weil er sie im Geiste z. B. auf Teile seines Körpers schreibt). Die Frucht dieser Übung ist die völlige innere Aneignung des mystischen Inhalts der

---

17) Vgl. Introd. a. a. O.; vgl. Waddell, Ostas. Zeitschr. a. a. O. 158: „The Holder or Vessel (of charmed power)".

18) A. a. O. 269, Anm. 1.

19) Vgl. dazu unten.

Formeln (paryavāp); so wird der Wesensinhalt des Laṅkāvatāra-Sūtra auf diese Weise angeeignet. Anders können die Sätze in unserem Text gar nicht erklärt werden. Diese Auffassung von Dhāraṇī wird weiterhin erwiesen durch die Tatsache, dass sie auf der Stufe der Meditationsübungen Verwendung finden, wo im Yoga die Dhāraṇā steht, und dass in der Tat dhāraṇī an Stelle von dhāraṇā gebraucht wird[20]). Dhāraṇā ist bekanntlich die vierte Stufe der Yoga-Praxis[21]), und Yoga-Sūtra III, 1 gibt das Wort wieder mit deśabandhaś cittasya „die Festlegung des Denkorgans auf einen Punkt". Nach Yoga-Sūtra II, 49 ff. wird dhāraṇā vorbereitet durch prāṇāyāma, Regelung des Atems; „tataḥ ... dhāraṇāsu ca yogyatā manasaḥ". Die psychologische Wirkung des streng geregelten Atems, wie es der Prāṇāyāma vorschreibt, ist in der Tat nach meinen Beobachtungen dieselbe wie die der Festlegung des Bewusstseins auf einen Punkt, also etwa auf die (innere) Betrachtung des Tons oder der Form eines Wortes oder einer Silbe: es tritt eine Lösung und Weite des Bewusstseins ein, welche die Vorbedingung ist zur mystischen Vereinfachung des Bewusstseins oder zur ekstatischen Erhebung visionärer Art. Dann folgt auf dhāraṇā ganz folgerichtig dhyāna, wenn der Geist das als Stütze dienende Objekt verlässt und in reiner Kontemplation verharrt. Also ist dhāraṇā Meditation mit Hilfe eines bestimmten Objektes, in unserem Falle mit Hilfe gewisser Silben und Wörter. dhāraṇī, zu dem etwa vāc zu ergänzen sein mag, ist das Wort, der Laut, die das Denken an diesem einen Punkte festhalten, damit es von der Vielheit und dem drängenden Reigen der gewöhnlichen Bewusstseinsinhalte befreit zur Ruhe kommt, sich einfaltet. Zwischen diesem Beharren am einfachen inneren Objekt und der eigentlichen Kontemplation, dhyāna, ist also kein schroffer Übergang. Der Unterschied besteht nur darin, dass der Geist des Meditierenden ohne Gefahr, wieder in den Strudel seiner früheren Bewusstseinsinhalte hineingerissen zu werden, seine Verankerung in jenem einen Punkte lösen und sich unbekümmert von dem Wellenspiel der nun aufbrechenden Gesichte

20) S. B. E. XXI, 311, Anm. 2.

21) Die acht yogāṅga sind: yama, niyama, āsana, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna, samādhi. Vgl. Garbe, Sāṃkhya und Yoga 43 ff.

und Erlebnisse tragen lassen kann. Sobald er aber entdeckt, dass ihn der Strom der inneren Erlebnisse wieder hinausträgt in die Welt der Erscheinungen, verankert er sich aufs neue in seiner „Festhalterin". Das eben ist dhāraṇī[22]). So konnte auch Śākyamuni trotz sechsjähriger Anstrengung die Bodhi nicht erreichen; sowie er aber die Silbe Om in der Mondscheibe beschaute, wurde er auf der Stelle zu einem Buddha[23]).

Über die Verwendung geheimnisvoller Silben und Wörter als Zaubermittel kann ich mich kurz fassen. Sie ist so alt und so weit verbreitet, dass man sie ruhig als allgemein menschlichen Brauch bezeichnen darf. In Indien z. B. sind die uralten Opferrufe wie svāhā, svadhā, vaṣaṭ, veṭ, vaṭ, vor allem die drei mahāvyāhṛti: bhūr, bhuvaḥ, svar usw. immer voll magischer Kraft und mystischer Bedeutung gewesen. Belege aus den Brāhmaṇa sind so zahlreich, dass es sich erübrigt, einzelne anzuführen[24]). Die später in der tantrischen Literatur auftretenden Silben sind darum ihrem Wesen nach nichts Neues (vgl. phaṭ, āṃ, eṃ, hriṃ usw.), sondern nur formale Neubildungen, wobei zu betonen ist, dass die All-Silbe Om mit ihren Abarten immer noch im Mittelpunkt steht. Die zauberischen Zwecke, zu denen die magischen Wörter und Silben verwendet werden, sind sehr mannigfaltig. Es gibt kein Gebiet des Lebens, das nicht mit einer wirksamen Formel gedeckt werden könnte. Zu den oben in der Pañcarakṣā und im Laṅkāvatāra-Sūtra angegebenen Zwecken füge ich noch den merkwürdigen, von Wassiljew aus China berichteten Brauch der „Kehlenöffnung" des Toten mit Hilfe der Rezitation von Dhāraṇī hinzu, der eine auffallende Parallele in dem ägyptischen Totenbrauch der „Öffnung des Mundes" hat. In beiden Fällen wird der Tote durch das Murmeln von Zauberformeln und durch symbolische Handlungen fähig gemacht, die Totenspeise zu sich zu nehmen[25]).

22) Vgl. unten die Skizze der Methode, wo die Pendelbewegung vom Japa zum Dhyāna und zurück vorgeschrieben wird.

23) Wassiljew, a. a. O. 199.

24) Vgl. auch Winternitz, a. a. O. I, 162 f.

25) Wassiljew, 195 f. Vgl. dazu Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Ägpten, Jena 1915, 254; 261; 289.

Die Methoden, welche die in den Formeln schlummernde magische Kraft wecken sollen, sind verschieden. Die wirksamste ist das Murmeln (japa), wobei in der gesamten tantrischen Literatur die Zahl 108 formierendes Prinzip ist[26]). Eine andere Methode ist die Aufzeichnung der Silbe an dem Ort, an dem sie wirken soll, sei dies ein Körperteil, der gesund werden, eine Tür, die bewacht, ein Baum, der vor Dieben gesichert werden soll. Die der Silbe als Ganzes — nicht dem einzelnen Buchstaben! — innewohnende eigentümliche mystische Energie strahlt sozusagen nach allen Richtungen magisch aus[27]).

Der enge Zusammenhang zwischen dem Gebrauch der Dhāraṇī als Zauber- und als Meditationsmittel zeigt sich darin, dass in den Aufzählungen, die ihren Zweck angeben, kein Unterschied gemacht ist zwischen zauberischen und mystisch-religiösen Zwecken. Gewinnung von allen irdischen Gütern, Erlangung des Paradieses, Evokation der Götter, Erleuchtung hängen gleicherweise an dem Gebrauch der magischen Silben[28]). Wie ja denn überhaupt auch in den buddhistischen Schriften, vor allem aber in denen des mahāyānistischen Spätbuddhismus, kein unbedingter Unterschied gemacht wird zwischen Zaubermacht und Erleuchtung. ṛddhi

26) Vgl. oben S. 4. Auch die „Grosse Göttin“ der tantrischen Literatur hat 108 Namen. Von hier aus wurde dann das Zahlensystem des Japa entwickelt; je nach Kapazität sollte der Sādhaka 1008, 108, 58, 38, 28, 18, 12, 10, 8 mal die vorgeschriebene Silbe oder Silbenreihe hersagen. Wassiljew, 201 ff., bes. 210; Principles of Tantra (ed. A. Avalon, London 1916) II, 406; Winternitz, a. a. O. II, 286.

27) Vgl. auch Principles II, 19 ff. Im Zusammenhang mit diesem Glauben an die mystische Wesenheit, die in ihrer Ganzheit in der Gesamtsilbe wohnt, entwickelt dann z. B. das Prapañcasāra-Tantra (Kap. II) eine tiefsinnige Sprachphilosophie und Logos-Spekulation. Nirgends ist die Verknüpfung zwischen Zauberei und mystischer Philosophie so deutlich wie bei den Betrachtungen über die Mantrapada in der tantrischen Literatur, wo die Spekulation über die geheimnisvolle Kraft des Zauberwortes, die geglaubt und auf Grund der Gesetze der Suggestion auch tatsächlich erfahren wird, übergeht in die Frage, was denn das Verhältnis des Wortes zu seinem geistigen Gehalt überhaupt sei. Gewiss sind solche Zauberwortspekulationen nicht die einzige, aber doch eine Wurzel der Logos-Philosophie gewesen. Insofern hat diese düstere Sphäre der menschlichen Geistesgeschichte allgemeine Bedeutung.

28) Vgl. z. B. Wassiljew 193 ff.

(schon iddhi im Palikanon) spielt eine wichtige Rolle. Buddha und alle Heiligen sind Zauberer (māyāvin), wie schon Maudgalyāyana „der vortrefflichste Schüler Buddhas mit Beziehung auf Zauberkraft“ war. Ja Avalokita ist im Grunde weithin ein buddhistischer Śiva, ein zaubergewaltiger Büsser[29]).

Ich darf dieses weitläufige Thema hier nicht weiter verfolgen und will nur noch kurz die Punkte aufzeigen, an denen sich beim Gebrauch der Dhāraṇī Zauberei und Erleuchtungspraxis im tantrischen Buddhismus eng berühren. Es sind dies zwei. Der eine liegt in der Methode, der andere in der mystisch-philosophischen Anschauung mit Bezug auf die magischen Silben. Das endlose Murmeln der Zaubersilben, um einen bestimmten zauberischen Zweck, etwa Gesundung oder Befreiung von Dämonenfurcht, zu erreichen, schafft die psychische Veränderung, die eine starke Konzentration immer schafft: sie beruhigt und befreit das Bewusstsein. Diese Veränderung gewährt nicht nur die erhoffte Wirkung, sie ist auch Vorstufe zu der inneren Haltung, die Erleuchtung möglich macht. Dies führt zum zweiten Punkt: Jeder Silbe wohnt nach der hier waltenden magischen Weltanschauung, wie schon oben bemerkt, eine überirdische Wesenheit inne: die Dhāraṇī ist Trägerin eines Gottes, eines Buddha, einer Idee, einer Lehre. Dieser mystische Gehalt der Dhāraṇī muss vom Übenden, auch vom Zauberbeflissenen, durch Meditation innerlich angeeignet werden. Ohne diese Aneignung wirkt die Formel nicht. Während dieser „Einverselbstung“ entwickelt sich aus der psychischen Veränderung bei allen dazu Begabten eine „Erleuchtung“: die meditierten Ideen senken sich in das Bewusstsein. So wird der Zauberer immer wieder zum Mystiker.

Die Theorie über die mystische Form und den mystischen Sinngehalt der Mantrapada, die in der „Festlegung“ (dhāraṇā) zu Dhāraṇī werden, ist, soviel ich bis jetzt finden konnte, am

29) Vgl. dazu Encyclopaedia of Religion and Ethics (Hastings, abgekürzt E. R. E.) VIII, 256 und den ganzen Abschnitt über buddhistische Zauberei in dem angeführten Werk. Hier ist zu erinnern an die Rolle der hṛd-, guhya- und anderer Mantra, vom Jina als Dhāraṇī gebraucht; vgl. Rājendralāla Mitra, Sanskr. Buddhist Literature, Calc. 1882, 15 und Waddell, Ostas. Zeitschr. a. a. O.

feinsten in der tantrischen Literatur des Śivaismus herausgearbeitet worden.

In jedem Mantra (Silbe, Wort, Satz) ist eine bestimmte und die allgemeine Śakti enthalten, die „Grosse Mutter", pradhānā, prakṛti selber, welche ādyā śakti, die Ur-Kraft aller Buchstaben Wörter und Sätze ist: akṣaraṃ tvaṃ maheśi[30]). In Lauten und Wörtern gewinnt diese Gottheit bestimmte Form, wird so devatā mantrarūpiṇī[31]). Die Grosse Mutter hat die Rolle der vedischen Vāc übernommen. Hier liegen geschichtliche Zusammenhänge vor; dies beweist die Anschauung, dass die Gāyatrī als ältestes Beispiel dieser Formwerdung gilt[32]). Diese Mātṛkāśakti, bestehend aus den fünfzig Lauten von a bis kṣ, ist auch der „Same" aller Mantra und aller Dinge. Es gibt zwei rūpa: sthūla rūpa (saguṇa), das Laut- und Tonbild, der gemurmelte Mantra, und sūkṣma rūpa (nirguṇa), die nur zu meditierende, innewohnende, attributlose „Form", die „devatā", die cit, ānanda, sat ist. So werden auch bei jedem Mantra zwei Śakti unterschieden, vācyaśakti und vācakaśakti. Die Vācyaśakti ist auch bīja, pratipādyā devatā des Mantra, d. h. die in dem Mantra wie der Same in der Fruchtumhüllung ruhende Gottheit selber, die vom Sādhaka „erweckt", zu Kraftwirkung und Erscheinung gebracht werden muss, wobei das Verhältnis dann mystisch wieder subjektiv gewendet und gesagt wird, diese Vācyaśakti ruhe im Herzen des Sādhaka. Die Vācakaśakti ist der dem Auge, dem Ohr, dem Bewusstsein in seiner bestimmten Form sich kundgebende Mantra, der die darin enthaltene Urmacht umhüllt, aber zugleich wahrnehmbar darstellt. Die eigentliche Śakti = bīja ist also eine innerste, unsichtbare Essenz übernatürlicher, ewiger Art (Wortspiele mit dem Thema akṣara), die sich als Zauberkraft (ṛddhi), als erscheinende Gestalt (in der Verzückung), als erlösende Macht dem Sādhaka offenbart.

30) Prapañcasāra-Tantra (Tantrik Texts, vol. III), Calcutta-London 1914, XI, 49 (in dem Hymnus an die Grosse Göttin). Vgl. auch Avalon, The Hymns to the Goddess, London 1913.

31) Kūlārṇava-Tantra (Tantrik Texts, vol. V), London 1917, VI, 85. Principles I (London 1914), 157. Vgl. H. Zimmer, Kunstform und Yoga, Berlin 1926, 54 (vgl. S. 30).

32) Principles I, 147 ff.; II, 11 ff.

Und diese drei Wirkungsweisen sind nur erfahrbare Aspekte der durch das ganze Universum waltenden attributlosen Grund-Kraft, die, wenn die Stütze der Dhāraṇī verlassen ist, den ganz Gelösten aufnimmt. Ist einer würdig, eingeweiht zu werden, so erhält er sein ihm besonders zugehöriges mystisches Wort (iṣṭi-mantra); dies ist sein bījamantra, in dem die Form der Gottheit enthalten ist, zu welcher er fortan in einer besonders engen Beziehung stehen soll (iṣṭidevatā). Im höheren Tantrismus, der sich theistische und pantheistische Glaubenssätze und Erfahrungen zueignet, heisst es, Parabrahman säe diesen Bījamantra im Herzen des Sādhaka, nachdem er dieses Feld gejätet, gepflügt und mit dem Wasser seiner Gnade bewässert habe[33]).

Es ist nötig, hier einige Bemerkungen über die Form und den wahrscheinlichen Ursprung der Dhāraṇī einzuschalten Den Zusammenhang der Dhāraṇī mit der altindischen Opfer- und Meditationspraxis erweisen die alten Opferrufe svāhā usw., die immer wieder auftauchen. Im Prapañcasāra-Tantra werden ganz im Stile der Brāhmaṇa die alten Metren wie Gāyatrī usw. mystisch erklärt und als Dhāraṇī zur Meditation verwendet[34]). Dann aber ist die alte, vom Vortrag der Sāman herstammende Meditationssilbe Om mit ihren Abwandlungen hum, hṛṛn, hrum usw. noch immer in Übung. Nach meiner Überzeugung liegen in den tantrischen Schriften auch uralte, nicht durch die orthodoxe Überlieferung vermittelte Elemente primitiver Religiosität vor. So ist z. B. eine auffallende, dem orthodoxen Hinduismus abhanden gekommene enge Verknüpfung von Visṇu mit Śiva und der Grossen Mutter in den Tantra nachzuweisen[35]). Dass auch die heilige Zentralformel des nördlichen Buddhismus: „om, maṇi padme, hum", als Dhāraṇī Verwendung fand, bedarf wohl keiner weiteren Erklärung. Auch andere teilweise oder völlig sinnvolle Sätze wurden zur Grundlage der Dhāraṇī-Übung gemacht, so z. B. om, vajram udgara vajrakīlaya ākoṭaya, hum, phaṭ[36]).

33) Principles, Kap. XI (Mantra-tattva).

34) Tantrik Texts, vol. III, bes. Kap. XXIX ff.

35) Vgl. dazu das ganze Prapañcasāra-T.

36) Vgl. dazu die klassische Darstellung der spätbuddhistischen Meditationsmethode in tibetischer Fassung: Śrīcakrasaṃbhāra-Tantra (Tantrik

Dann haben wir eine Reihe von ganz sinnlosen Silben, die offenbar um ihres Klanges willen, der unmittelbar das Ohr fasst, verwendet worden sind, wie: tuṭṭe, vuṭṭe, puṭṭe, phu, ṭu, ḍu, phale, male usw. Dabei fällt auf, dass die zerebralen und palatalen Klatschlaute sehr häufig verwendet werden. Ich vermute, dass eine Anzahl dieser Silben das Resultat krampfhaften Redens bei der ekstatischen Erregung während der angestrengten Yoga-Übungen sind, wie ich es bei sogenannten Zungenreden öfters beobachtet habe, und das offenbar schon zur Zeit des Ṛgveda kultisch gewertet wurde[37]). Die Anstrengung beim endlos wiederholten Hervorstossen dieser Silben war wiederum ein stark wirkendes Mittel psychischer Erregung.

Eine vierte, sehr wichtige Kategorie von Silben und Wörtern sind die noch leicht erkennbaren Verstümmelungen sinnvoller Wörter: amale, vimale, hime, vame, kale, cchinde, bhinde, bhañje, mard, pramarde dinakare[38]). Es kann doch wohl keine Frage sein, dass in den ersten Wörtern irgendwie die Idee der Fleckenlosigkeit, der reinen Weisse, des Schnees, in den Wörtern von cchinde an die des Zerbrechens, am Ende etwas wie die Anrufung eines Sonnenwesens vorgeschwebt oder mitgeschwungen hat[39]). Das hier

---

Texts, vol. VII), Calcutta 1919, bes. p. 14 ff. N.B. kil (bandhane) und kuṭ (chedane) sind nach pw in der Literatur nicht belegt.

37) Vgl. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis 77 ff.

38) Vgl. oben S. 4 ff. (Laṅk. S. IX, 260. 262).

39) Ich möchte hier nicht versäumen, darauf hinzuweisen, dass die Sonnenverehrung im Mahāyāna-Buddhismus eine Rolle gespielt hat. So ist z. B. im Pfauen-Jātaka die Sonnenanbetung mit Buddha verknüpft: „Ich bete dich an, goldenes, strahlendes Wesen! Lass mich heute deiner Obhut befohlen sein Verehrung den allwissenden Heiligen! Mögen sie mich schützen. Verehrung den Buddha und der Erleuchtung, den Erlösten und der Erlösung ...“ Als Śākyamuni einst als ein grosser goldener Pfau geboren wurde, da rezitierte er dieses Gebet morgens und abends und wandte damit alle Gefahren ab. (Dieses Pfauen-Sūtra wird, weil der Pfau Feind der Schlangen ist, bei den Buddhisten als Schutz- und Heilmittel gegen Schlangen benützt (vgl. Waddell a. a. O.). Damit ist zu vergleichen eine interessante, meines Wissens bis jetzt in ihrer Bedeutung übersehene Stelle Manu X, 33: „Der Vaideha aber zeugt den Maitreyaka, den methbrauenden (mādhuka, Bühlers „sweetvoiced“ halte ich nicht für richtig), der bei Sonnenaufgang unter Glockenschlagen unaufhörlich Männer preist.“ Der Maitreyaka weist sowohl durch seinen Namen, wie durch die im Namen seines Erzeugers eingeschlossene geographische Bezeichnung in den Bereich des Buddhismus, und die Handlung ist der Sonnenanbetung im Pfauen-Jātaka durchaus verwandt. Das Eindringen der tantrischen Praktiken (einschliesslich des Gebrauchs von berauschenden Getränken, vgl. für die spätere Zeit E. R. E. XII, 196) muss demnach schon sehr früh stattgefunden haben.

waltende formale Prinzip kann noch erkannt werden: durch den Ideenzusammenhang werden bestimmte Stichwörter aufgerufen; bei den Dhāraṇī, die feindliche Mächte beschwören sollen, etwa die Idee des Zerbrechens oder Zermalmens; bei der Buddhaverehrung die der strahlenden Reinheit usw. So taucht auf cchind, bhind usw., amale, vimale usw. Durch Assoziation werden verwandte Worte aus dem ganzen Bedeutungsbereich angezogen. Diese Worte werden aber nicht grammatisch richtig gesetzt, sondern mit dem bezeichnenderweise stark vorherrschenden Endvokal e gemodelt und in vielen klangkräftigen, das Ohr sättigenden Abwandlungen nebeneinandergesetzt und summend ineinandergeschmolzen. In diesem Strom gleichmässiger Laute wäre die streng grammatische Form eine unwillkommene Hemmung. Noch deutlicher als in dem übersetzten Beispiel kann dies formende Prinzip bei den eingestreuten Silben des Megha-Sūtra erkannt werden[40]). Dort werden die Schlangen beschworen, und zwar, um ihre Gunst und Regen zu gewinnen. Die Grundideen sind: „Fliessen, eilen machen und leben“ (entweder infolge des Regens oder weil die Schlangen, günstig gestimmt, nicht mehr beissen). So ergibt sich der Grundton sara, java, jivi (die Kürzung ist Regel) und die sich daran anschliessenden Abwandlungen sire, suru, juvu usw.[41]). Ist einmal das Rad der Silbenbildung auf diese Weise in Bewegung gesetzt, so rollt es automatisch weiter, denn alles kommt hier darauf an, einen ungehemmten Fluss der Laute zu schaffen. Dabei treten alle die Gesetze der Wortbildung: Umstellung, Gleichklang, Gegensatz usw. in Wirkung und schaffen endlose Variationen.

---

40) Vgl. Winternitz, a. a. O. II, 269 ff.

41) Vgl. dazu das interessante Lied Ṛv X, 106, wo bei den kauderwelschen Wörtern turpharī, maderu usw. im Ideenkreis der Aśvin dasselbe Prinzip zu beobachten ist; vgl. Hauer, Yogapraxis 77 ff.

Von hoher philosophischer Bedeutung (denn es schliesst sich daran eine Sprachphilosophie und Logos-Spekulation) ist ein weiterer Typ von Dhāraṇī, nämlich die Buchstaben, von denen jeder neben seinem Lautwert und Klangbild seine eigene mystische Bedeutung hat und Träger einer besonderen überirdischen Wesenheit ist[42]. Diese Buchstaben werden bei der primitiveren Methode in dem magischen Zirkel nach bestimmten Regeln (oft mit verschiedenen Farben geschrieben) angeordnet und der Reihe nach meditiert, indem man von der äusserlichen Fixation zu der geistigen Betrachtung ihres mystischen Gehalts übergeht. In der fortgeschrittenen buddhistischen Meditation, wie sie z. B. im Śrīcakrasaṃbhāra-Tantra beschrieben ist, werden sie nur geistig fixiert, bis ihr mystischer Gehalt dem Meditierenden in farbigen Lichtern, Tönen und Bildern der Devatā usw. entgegenströmt, so dass das erleuchtete Bewusstsein vorbereitet wird zum Erlebnis der All-durchtränkten Leere[43].

Mit dem Voraufgehenden ist die Frage nach dem Ursprung der Dhāraṇī beantwortet. Die Wurzeln ruhen z. T. in der Zauber- und Opferpraxis Altindiens und damit in allgemein menschlichen Anschauungen magischer Bestimmtheit, wobei der uralte Glaube an Name und Wort eine grosse Rolle spielt. Ferner sind wirksam die Vorgänge automatischer, unter- oder dämmerbewusster Sprachbildung, wie sie ja besonders bei den Yoga-Übungen eintreten mussten. Dazu kommt der Einfluss sinntragender Wörter im Zusammenhang mit den eben genannten Vorgängen; und endlich die oft zufällige, kaum mehr oder nur selten aufzudeckende Verknüpfung mystischer Ideen mit bestimmten Worten, Silben und Buchstaben. Diese Vorgänge und Tendenzen werden durch das starke Erlebnis in strenger Konzentration zu einem Energieknäuel zusammengeballt, aus dem immer wieder neue Bildungen hervorbrechen mussten, besonders da, wo der Erhabene schliesslich doch das alles durchkraftende Zentrum geworden war.

---

42) Dazu ist besonders zu vergleichen Śrīcakrasaṃbhāra-Tantra 16 ff. und Prapañcasāra-Tantra Kap. IV.

43) Hier ist zu erinnern an die hellenistische Zahlen- und Buchstabenmystik. Siehe weiter unten.

Es ist nicht zu übersehen, dass die allermeisten Dhāraṇī auf e ausgehen. Hier sind zwei Erklärungen möglich. Entweder soll damit die Vokativ-Form des Femininums auf a oder i nachgeahmt werden. Die zentrale Gottheit im Tantrismus, wo die Dhāraṇī am eifrigsten gepflegt wurden, war ja die Grosse Mutter mit ihren einhundertundacht Namen. Sie ist die alles durchdringende Śakti, Pradhānā[44], Prakṛti, die als „bīja" in jedem Mantra wohnt. Sie wird durch das Aussprechen der Dhāraṇī angerufen, und da in den Anrufungen der Grossen Mutter die e-Vokative die bezeichnendsten sind, tragen ganz folgerichtig auch die meisten Dhāraṇī diese Endung. Oder aber ist das e eine Lokativbildung: Im Reinen, Fleckenlosen, Tagmachenden sucht der Meditierende Schutz und Erleuchtung. Die Dhāraṇī ist dessen Symbol, in sie hüllt er sich bei seinen Übungen ein, aus ihr als der Samenträgerin steigen die Mächte empor, in deren Geistleib er eingeht. Darum ist sein ganzes Meditieren von der Lokativ-Form bestimmt; jeder Formel wird das e am Ende aufgezwungen. Wahrscheinlich sind beide Ideen mitwirkend gewesen.

Zu der Meditation mit Hilfe der Dhāraṇī gibt die Göttin (śakti) selbst die Anweisung: „Niemand kann meine feine Form (sūkṣma rūpa) erfassen, der nicht vorher in der richtigen Weise meine grobe Form (sthūla rūpa) meditiert hat"[45]. Die feine Form als die im Mantrapada wohnende attributlose Wesenheit[46] wirkt die grobe Form, das Lautbild des Mantra, das geschrieben durch das Auge, gesprochen durch das Ohr, dem meditierenden Bewusstsein zur Stütze dient.

Die gesprochene Form ist das Murmeln, der Japa, der im Kūlārṇava-Tantra und in Principles genau beschrieben ist. japayajña ist das höchste Opfer; durch dieses erwirbt man sich hohes Verdienst, irdische Güter und Erlösung: japayajñāt paro yajño nāparo 'stīha kaścana / tasmāj japena dharmārthakāmamokṣāṃś ca sādhayet /[47]. Die Vor-

---

44) Wird mystisch erklärt als: pradhatte sarvam atmani, Prapañcasāra-Tantra, 29. Vgl. oben S. 10.

45) Principles I, 156.

46) Kūl. T. XV, 3.

47) A. a. O. 152 ff.

bereitung zum recht wirkungskräftigen Japa ist innerlicher und äusserlicher Art: der Sādhaka[48]) soll sich mit wohlriechenden Blumen schmücken, neue Kleider und Schmuck anlegen. (Das Tantrarāja-Tantra betont, dass Kleider, Schmuck, Blumen und Bemalung des Sādhaka rot sein müssen, Kap. V, 19—21.) Weiter soll er sich leiblicher Bedrängnisse entledigen, Starrheit, Schmerz, haarspaltenden Diskussionen, Phantasien, Valet sagen; beruhigt, rein, die rechte Lehre begreifend, auf der Erde sitzend, gottergeben, sich beherrschend, frei von der Zweiheit, mit gezügeltem Geiste, dem Vertrauen, der Wesentlichkeit, dem Mitleid, dem Glauben und der heiligen Zucht zugewandt, übt er den Yoga, der in der Murmel-Meditation besteht (japadhyānamaya yoga)[49]). Dem Gebrauch der Dhāraṇī voraus geht Prāṇāyāma, der verbrennt mānasaṃ vācikaṃ kāyakaṃ pāpam[50]). So, in völliger äusserer und innerer Bereitung und Sammlung geht er an den Japa heran.

Es gibt drei Arten von Japa: vācika, der mit hörbaren Worten gemacht wird, upāṃśu, der leise gesprochen wird, wobei sich Lippen und Zunge bewegen, aber kein Ton gehört wird, und mānasika, der nur im Geiste geschieht. Diese Dreiteilung stellt einen stufenförmigen Aufstieg von der groben zu der feinsten Form des Japa, d. h. der Dhāraṇā mit Hilfe der Dhāraṇī dar. Die Zahl der Wiederholungen der Dhāraṇī ist sehr verschieden. Meistens werden höchste Zahlen angegeben. So schreibt z. B. Prapañcasāra-Tantra XIII, 3 ff. zwölf Lakh (1 200 000) vor[51]). Wichtig ist, dass in Verbindung mit den Dhāraṇī auch die ihnen entsprechenden Mudrā gebraucht werden, offenbar um durch diese krampfhaften Fingerstellungen die Konzentration, das „Festhalten des Geistes", zu erleichtern. Wenn die Konzentration durch diese Mittel vollkommen geworden ist, dann wird das Bewusstsein auf die Mantradevatā gelenkt,

48) sādhaka ist der nach Zauberwort, Gottesschau und Erleuchtung Strebende, sādhana seine Übungen, siddhi sein Ziel.

49) A. a. O. 5; 110 ff. Wein, Fleisch, Weib spielen hier in symbolischer Vergeistigung noch eine gewisse Rolle.

50) A. a. O. 41 ff. Diese Ordnung der Stufen weist doch darauf hin, dass dhāraṇī mit dhāraṇā zusammenzustellen ist, vgl. oben S. 5 f.

51) Vgl. a. a. O. 38.

d. h. der innere Blick richtet sich auf die in der Dhāraṇī wohnende Wesenheit (so sind z. B. in den fünf Silben a, ra, pa, ca, na alle fünf Buddha enthalten, ebenso die fünf Begriffe: Stille, Absonderung, Reinheit, Wahrheit, Leere)[52]). Diese innere Festlegung heisst caitanya, und durch sie wird die in der Dhāraṇī schlummernde Wesenheit erweckt, erscheint, tut sich kund, wirkt, geht ein in den Sādhaka, erlöst. Diese eben genannte Übung ist schon Kontemplation (dhyāna), in die also die Übung mit Dhāraṇī ganz folgerichtig übergeht, und das Kūlārṇava-Tantra gibt den Rat, wenn der Übende des Japa müde sei, mit (betontem) Dhyāna einzusetzen, und wenn ihm Dhyāna nicht mehr gelingen wolle, wieder mit Japa fortzufahren bis zum Erfolg. Diese dreifach gegliederte Übung ist upāsana mit Beziehung auf die meditative Verehrung des in der Dhāraṇī wohnenden Wesens; sādhana dagegen mit Beziehung auf das Erlangen dieses Wesens und seiner Macht.

Auch der innere Vorgang des aus den Meditationen der Dhāraṇī resultierenden Erlebnisses hat drei Aspekte: das Wesen erscheint visionär; dies gibt dem Sādhaka die Grundlage, sich mit ihm ineinszusetzen; daraus aber entspringt die Verwandlung: der Erleuchtete wird das Wesen mit aller seiner Macht[53]). Damit wird der Sādhaka mantrasiddha, „einer, der sich in den Vollbesitz desjenigen Wesens gesetzt hat, welches durch die mystische Silbe sozusagen algebraisch ausgedrückt ist"[54]). Dass es trotz des starken zauberischen Einschlags (wer die Devatā oder Dhāraṇī realisiert hat, ist im Besitz aller ihrer Wunderkräfte, ṛddhi) letzten Endes doch um das Höchste geht (um bráhman, tad im tantrischen, um den ewigen Buddha im mahāyānistischen Bereich), zeigen die Texte deutlich: tanniṣṭhas tadgataprāṇas tatcittas tatparāyaṇaḥ / tatpadārthānusaṃdhānaṃ kurvan mantraṃ japet priye //[55]).

52) Vgl. Wassiljew, 155 ff.; 210. yasya yasya mantrasya uddiṣṭā yā ca devatā, cintayitvā tadākāraṃ manasā japam ācaret, Principles II, LXXVII.

53) Vgl. dazu E. R. E. XII, 195.

54) Principles II, LXXVIII ff.; Wassiljew, 153 ff.

55) Kūlārṇ. T. XV, 114; e ist fem. Vok., da das Gespräch zwischen Siva und der Grossen Mutter spielt.

Diese systematischen Darlegungen der tantrischen Texte geben uns eine gute Grundlage zum Verständnis der Dhāraṇi-Übungen überhaupt.

Anschaulich werden die Dhāraṇī-Übungen des nördlichen Buddhismus im Śrīcakrasaṃbhāra-Tantra beschrieben[56]). Dieses Tantra stellt neben Hīnayāna und Mahāyāna Vajrayāna oder Mantrayāna, das ist eben die Offenbarung der Dhāraṇī und deren Gebrauch. Durch die imaginative Identifikation seines Körpers mit dem Buddha Vajrasattva und ähnliche abends und morgens zu wiederholende Vorübungen wird der Erlösung-Beflissene seelisch für die stufenweise aufsteigenden strengen Meditationen vorbereitet. Die Meditation geschieht bei der kurzen Methode mit Hilfe der Silben śrī he-ru-ka aham, wobei ein scharfer Unterschied gemacht wird zwischen der imaginativen Phase, bei der visionäre Erlebnisse erstrebt werden, und der eigentlich meditativ-kontemplativen, während der die visionäre Bewegung in den Zustand absoluter Ruhe übergeht. Die Phasen werden beschrieben als ein Hinausprojizieren aus dem Selbst und ein Wiedereinziehen, was auf den individualistischen Idealismus der Yogācāra-Lehre (wie das Folgende zeigt mit einem starken Einschlag des Śūnyavāda) weist. Der Sādhaka meditiert śrī als Nichtzweiheit-Erfahrung (da es sich um Fortgeschrittene handelt im Mānasika), he als Ursache, Leere, Grundelement, ru als absolut reines Wissen, ka als das höchste, alles durchdringende Prinzip (sarvavyāpin nirālambana), aham als: ich bin das alles selbst. Nun schreibt er im Geiste auf sein Herz den Buchstaben a, der das Wissen von śūnyatā bedeutet; ebenso schreibt er hum auf die Mondscheibe; diese symbolisiert viṣayajñāna. Dann wird jeder Buchstabe besonders meditiert; denn jeder trägt seine eigene mystische Wesenheit. Die mystischen Wesenheiten werden Bild, ein gewaltiger Kosmos solcher innerer Bilder wird aufgebaut. Götter erscheinen. Von dem Mantra hum, das nun im Herzen des Universums leuchtet, schiessen durch die Häupter der vier Götter (die Himmelsrichtungen) Lichtstrahlen in Blau, Grün, Rot und Gelb hervor.

56) Tantrik Texts, vol. VII, Calcutta-London, 1919, ed. Karzi Dawa-Samdup (tibetisch mit englischer Übersetzung). Vgl. Zimmer a. a. O. 67 ff.

Mit dem Zaubergebet (sukhe bhavantu) und Schnalzen der Finger treibt er die Dämonen weg und schützt sich mit dem Mantra gegen böse Mächte wie mit einem Panzer. Jetzt zieht er all das ausgebrochene Licht (atmend) in sich hinein und absorbiert sie in seinem eigenen Selbst, worauf die Meditation aufs neue beginnt. Die Identifikationen seiner eigenen Skandha mit den fünf kosmischen Buddha (Vairocana, Vajrasūrya, Padmanātheśvara, Rājavajra, Vajrasattva) kann nun vollzogen werden. Diese fünf machen Heruka aus, das komische Universal- und Zentralwesen, dessen Augen, Ohren usw. wieder mit neuen mystischen Inhalten erfüllt zum Kosmos sich verflüchtigen. Endlich taucht der Meditierende ein in die als feine rote Flamme erscheinende Tonwelle des Mantra. Diese durchbohrt die Sonnenscheibe. Das vorher meditierte hum, vom Herzen des Kosmos zum Herzen des Meditierenden geworden, versinkt in dieser Sonne. (Sie ist amoghasiddhijñāna, das allmächtige Bewusstsein des höchsten Buddha und zusammen mit dem ganzen Apparat der meditierenden Anbetung: dhāraṇī, mudrā, caitanya, Musik, Altären, Maṇḍala usw. ist sie dharmadhātujñāna, das ewige, unveränderliche Urbewusstsein.) Nach einer neuen Aus- und Rückbildung nimmt der Meditierende endlich alle Wesen, die dem Abgrund des Nichtseins entsteigen, wieder in sich auf, setzt sich mit ihnen in eins und kommt so zur Einswerdung mit dem ewigen Buddha.

Es geht über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus, diese Meditationsmethoden im einzelnen zu betrachten oder ihre psychologische Struktur darzulegen. Es kommt mir hier nur darauf an, die Rolle der Dhāraṇī innerhalb dieser Schulung zu beleuchten um daraus ein Verständnis für den Zweck ihrer Einfügung in die grossen Sūtra und eine Grundlage zur Erklärung dieses Ausdrucks zu gewinnen. Auffallend bei diesen Dhāraṇī-Übungen ist ihr hervorragend imaginativer Charakter, der sie deutlich vom klassischen Yoga unterscheidet. Die enge Verknüpfung und rhythmisch abwechselnde Anwendung von Dhāraṇī und Dhyāna ist in diesen Übungen (wie in der tantrischen Sādhanā) ein weiteres Charakteristikum. Der ganze Yoga ist sozusagen in diese beiden Elemente zusammengepresst, und

Samādhi ist weniger ein beruhigtes Aufgehen im Absoluten als ein schwer erschultes, autosuggestiv bestimmtes Einheitserlebnis nicht unbedingt höchster Ordnung. Das furchtbar gewaltige, Śivagleiche Wesen Heruka mit seinen fünf Häuptern, deren jedes eine Krone von fünf Totenschädeln trägt, und mit seinem Kranz von fünfzig blutenden Menschenhäuptern, ist ein treffendes Symbol dieser Religiosität, die mit Zauberformeln und wildekstatischer Imagination zum Absoluten zu gelangen suchte.

Allerdings konnte diese Methode auch im Bereich des höheren Yogācāra gut verwendet werden, und hier waren wohl die Erlebnisse, welche sie auslösten, von entsprechend höherer Art. Überwelt um Überwelt wird aus dem meditierenden Selbst herausgestellt, betrachtend umfasst und durchdrungen und wieder von ihm verschlungen. vikalpa und nirvikalpa, die Schlüsselworte des Laṅkāvatāra-Sūtra, vor allem des X. Buches, sind hier aus metaphysischen Begriffen zu Meditationsmethoden geworden; und die „dharma", die Bausteine der Bildungen, sind die Dhāraṇī und ihr mystischer Inhalt, der, nur „angenommen", wieder im „herausschaffenden" (vikalp) Subjekt versinkt (nirvikalp), wenn es mit ihrer Hilfe von der Scheinrealität der Welt befreit und dem ewigen Buddha, der Tathātā, geeint ist. Wir begreifen jetzt, wie durch eine solche Methode mit Hilfe der Dhāraṇī der ganze Inhalt des Laṅkāvatāra-Sūtra „gelernt" (paṭhita) werden konnte[57].

Die Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie[58]) sind höchst auffallend. Auch dort spielen bei dem Seelenaufstieg des Geweihten zahlreiche mystische Worte und Silben eine hervorragende Rolle. Formal sind sie den Dhāraṇī analog, denn wir haben auch hier Buchstabenreihen, die ohne Zweifel eine mystische Bedeutung besitzen; ebenso Silben und Wörter, die als Verstümmelungen von den dem Zusammenhang entsprechenden sinnhaltigen Wörtern verstanden werden können ferner heilige Worte (aus dem Hebräischen und Babylonischen

57) Vgl. oben S. 7.

58) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (3. Aufl. von O. Weinreich), Berlin 1923. Auf die Frage der Berechtigung dieses Namens, die hier ohne Belang ist, gehe ich nicht ein; vgl. dazu das Buch selber.

z. B.), Klangspiele usw.[59]). Diese Worte werden an entscheidenden Punkten des Aufstiegs in die überirdische Welt als Beschwörungen und Evokationen der überirdischen Wesen (der sādhanā entsprechend) benützt, und zwar sind sie offenbar sowohl gemurmelt wie schweigend überdacht worden. Das letztere scheint mir aus dem Text der Mithrasliturgie hervorzugehen. p. 6, Z. 21 ff. heisst die Vorschrift z. B.: „Du aber lege schnell den Zeigefinger auf den Mund und sage: Schweigen, Schweigen, Schweigen (das Zeichen des unvergänglichen Gottes). Schütze mich, Schweigen, νεχθειρθανμελου. Darauf pfeife lang s̄, s̄, dann schnalze und sprich: προπροφεγγη usw." Wenn der Myste mit dem Finger auf dem Munde spricht, so kann dies doch nur ein leises Flüstern oder ein inneres Sprechen gewesen sein, also ein Überdenken, eine ansetzende Meditation (mānasika japa). Ähnlich p. 8, Z. 4ff.: „Du aber sage wiederum: Schweigen, Schweigen. Gebet: ‚Ich bin ein Stern, der mit euch seine Wandelbahn geht und aufleuchtet aus der Tiefe — οξυοξερθουθ'. Wenn du das gesagt hast, wird sich alsogleich die Sonnenscheibe entfalten"[60]). Die Anrufung des Schweigens vor dem „Reden" hat doch Sinn nur, wenn das Gebet nun auch eingehüllt in diese (nach gnostischer Anschauung) schaffende und schützende Urmacht „gesprochen" wird.

Auch sonst sind auffallende Parallelen zu verzeichnen. Der Satz in Laṅk. S. IX: sarve te avatāraṃ na lapsyante usw. (von den überirdischen Wesen gesagt, die durch den Gebrauch mystischer Silben vom Angriff auf den Meditierenden abgewendet werden) hat seine Entsprechung in der Mithrasliturgie: „Und dann (nach dem Hersagen der mystischen Silben) wirst du sehen, wie die Götter gnädig auf dich sehen und nicht mehr gegen dich heranrücken, sondern in den ihnen gehörigen Bereich der Tätigkeit gehen"[61]). Im Śrīcakrasaṃbhāra-Tantra zieht der auf dem aufsteigenden Pfad der Meditation befindliche Sādhaka alle die Lichtstrahlen, die aus dem mystischen hum und aus den Göttern ausgestrahlt sind, in sich hinein. In der Mithrasliturgie heisst die

59) Vgl. dazu a. a. O. 2 ff. und Dieterichs Erläuterungen 32 ff., bes. 36.

60) Vgl. a. a. O. 8. 9.

61) A. a. O. 6. 7.

Vorschrift für den Mysten, der sich durch seinen schweren Leib gehemmt fühlt, mit dem goldenen Flammenglanz der unsterblichen Leuchte in die Höhe zu steigen, und der die Mächte der Schwere beschwört, ihn loszulassen: „Hole von den Strahlen Atem dreimal einziehend, so stark du kannst, und du wirst merken, wie du leicht hinaufschwebst und hinüberschreitest zur Höhe, so dass du glaubst, mitten im Luftraum zu sein" (p. 6. 7.). Und wie der Meditierende im Śrīcakrasaṃbhāra vom ewigen Lichte vollgesogen in seinem Geiste ein Bussgebet und dann die Bitte spricht: „Kommt, ich flehe!", worauf zehn Devatā, die Hüter der Tore (zu den letzten Geheimnissen?) erscheinen, während er ihre mystischen Silben wiederholt, so zieht der Myste in der Mithrasliturgie von den Göttlichen den Geisthauch ein und fleht: „Komm, o Herr! . ." (folgen eine Reihe mystischer Silben), worauf die Strahlen ihn umhüllen und ihm der Strahlengott erscheint. Wie die mystische Tonwelle die Sonnenscheibe durchbohrt, und der Sādhaka mystisch durch das hum-Herz in sie hineingerissen wird, so entfaltet sich dem Mysten die Sonne zu höherer Offenbarung. Dem Schnalzen mit den Fingern, das die Dämonen vertreiben soll, entspricht in der Mithrasliturgie das Schnalzen mit der Zunge[62]). Aber abgesehen von diesen Einzelheiten besteht die enge Verwandtschaft der beiden Traktate allgemein formal in dem engen Ineinander von meditativer Imagination und dem Gebrauch von mystischen Silben, in der Ähnlichkeit der visionären Erlebnisse und ihrer Begleiterscheinungen mit ihrem Höhepunkt, der Vereinigung mit dem höchsten Wesen. Denn wie der Sādhaka mit dem ewigen Buddha imaginativ meditierend eins wird, so erscheint dem Mysten am Ende der höchste Gott und wird von ihm angerufen, in seiner Seele zu bleiben (Mithraslit. p. 14. 15.).

Stösst man beim vergleichenden Durchlesen der beiden Traktate auf diese doch zum Teil sehr auffallende Parallelen, so drängt sich einem unwillkürlich der Gedanke eines geschichtlichen Zusammenhanges auf. Unmöglich wäre das nicht. In den Jahrhunderten von ca. 250 v. Chr. bis ca. 60 n. Chr. war Vorderasien und Indien unter den indo-griechischen und indo-parthischen Dynastien

62) Wassiljew S. 205 erwähnt übrigens eine Legende über den Tathāgata Vairocana, der mit einem Schnalzlaut alle Tathāgata zusammenruft.

auf die verschiedenste Weise vereinigt; ebenso unter der indoskythischen Dynastie (von ca. 20 v. Chr. bis 225 n. Chr.), deren grosser Herrscher Kaniṣka sich zu der Form des Buddhismus bekehrte, die sich zum Mahāyāna entwickelte[63]). Der Treffpunkt der verschiedenen Kulturen war Baktrien und die angrenzenden Länder, und die geistigen Fäden wurden herüber und hinüber gesponnen zwischen Griechentum-Hellenismus und den indischen Kulturen, voran dem Buddhismus. Wenn wir die Mithrasliturgie mit Dieterich in das 2. Jahrhundert n. Chr. setzen, so fällt ihre Entstehung also in die Zeit dieser engen Beziehungen, während deren zweiter Hälfte sich auch der Mahāyāna-Buddhismus entwickelte.

Wenn ich trotz dieser Möglichkeit einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Mithrasliturgie und den Dhāraṇī-Traktaten ablehne, so ist es nicht nur um der grossen Unterschiede in der ganzen religiösen Haltung willen: dort hellenistischer Polytheismus, hier eine mit indischem Polytheismus und buddhistischer Philosophie vermengte Buddhologie (ich habe keine einzige Gestalt von all den vielen Erscheinungen in einem Bereich mit der des anderen identifizieren können, denn ostāraka und ἀστήρ ist eine zu fragliche Gleichung). Auch nicht um der typischen Verschiedenheit der Erlebnisse willen: in der Mithrasliturgie mehr visionäre, gottgläubige Schau, in dem buddhistischen Traktat mehr imaginativ-konstruktive Meditation. Diese Verschiedenheiten hätten sich in den verschiedenen Bereichen trotz geschichtlicher Zusammenhänge durchsetzen können. Wir haben aber, wie ich glaube, ein ganz untrügliches Kriterium: Von den vielen mystischen Silben und Wörtern in der Mithrasliturgie kann ich kein einziges entdecken, das auch nur annähernd aus dem Sanskrit abgeleitet werden könnte. Auch ist nirgends eine Spur von den uralten indischen Zauberworten om, hum usw.; ebenso ist nirgends, so viel ich sehe, unter den indischen Dhāraṇī ein griechisches Wort. Dieser Befund scheint mir entscheidend. Es ist ganz ausgeschlossen, dass bei einem geschichtlichen Zusammenhang keine einzige Übereinstimmung in diesem Stück sich ergeben hätte. Dass in beiden

63) Vgl. zur Geschichte dieser Dynastien V. A. Smith, The early history of India, Oxford 1924, 233ff.

Bereichen die Buchstaben als mystische Zeichen verwendet wurden, darf nicht verwundern: diese Art von Mystik ist allgemein menschlich. Auch alle anderen Parallelen können entweder aus dem uralten, der ganzen Menschheit gemeinsamen Zauberglauben oder aus gleichmässig geltenden psychologischen Gesetzmässigkeiten und als parallele Entwicklungen begriffen werden. Schnalzen ist eine weit verbreitete Zauberhandlung; die überirdischen Mächte werden überall durch Zauberspruch gebannt; die furchtbare Erschütterung beim Eintritt der Verzückung beobachten wir bei allen Ekstatikern des magisch-visionären Typs. Die Sonne ist in jeder höheren Mythologie Eingangstor zu den ewigen Reichen. Was nicht aus diesen überall in der religiösen Entwicklung geltenden Gesetzmässigkeiten abgeleitet werden kann, ist total verschieden.

Wir haben also hier das überzeugendste Beispiel einer gleichläufigen Entwicklung in verschiedenen Bereichen[64]) wobei dieselben seelisch-geistigen Grundkräfte und dieselben äusseren Mittel zu durchaus verwandten Übungen und Erlebnissen geführt haben. Die Entwicklung spielt sich sogar ungefähr im selben Zeitraum ab, denn die Dhāraṇī dringen spätestens vom 3. Jahrhundert ab in die Schriften des nördlichen Buddhismus ein. Wie wir gesehen haben, enthält das XXI. Kapitel des Saddharma-Puṇḍarīka S. eine grosse Zahl von Dhāraṇī. Da dieses Werk aber zwischen 265 und 316 ins Chinesische übersetzt worden ist, muss es spätestens ca. 250 entstanden sein, wahrscheinlich aber früher[65]), also etwa gleichzeitig mit der Mithrasliturgie. Nun setzt aber dieses Sūtra eine lange Entwicklung des Mahāyāna-Buddhismus voraus. Wir müssen also für die Anfänge ins 2. Jahrhundert n. Chr. oder weiter zurückgehen, und der oben angeführte Vers Manu X, 33 steht nicht mehr so isoliert, wie es schien, mit seinem unaufhörlichen Männerpreis der Maitreyaka[66]). Während nun aber die Entwicklung, die in der Mithrasliturgie angedeutet ist, im Westen durch den Sieg des Christentums abgebrochen wurde (sie wirkte zwar im Verborgenen über den magischen Neuplatonis-

64) Vgl. dazu R. Otto, Viṣṇu Nārāyaṇa², Jena 1923, 209 ff.
65) Vgl. Winternitz, a. a. O. 230 ff.
66) Vgl. oben S. 12.

mus des Jamblichus bis zur Kabbala weiter), gewann sie im Osten zunehmend an Macht. In der ersten chinesischen Übersetzung des Laṅkāvatāra-Sūtra (443) findet sich das Dhāraṇī-Kapitel noch nicht, während es die zweite (513) hat[67]). Daraus ist zu schliessen, dass während des 5. Jahrhunderts die Dhāraṇī so an Bedeutung gewannen, dass selbst ein so hochstehendes Sūtra wie das Laṅkāvatāra nicht mehr ohne sie auskommen konnte[68]). Da die buddhistischen Dhāraṇī ganz eng mit den śivaitischen zusammenhängen, muss auch für den nördlichen Hinduismus dieser Zeit eine ähnliche Entwicklung konstatiert werden.

Der Charakter beider Religiositäten war, nach den Dhāraṇī und den damit verknüpften Übungen und Erlebnissen zu schliessen, ein magisch unterbauter Mystizismus imaginativ-ekstatischen Charakters. Diese Charakterisierung trifft im Grossen und Ganzen auch das Wesen der Religiosität, aus der die Mithrasliturgie hervorgegangen ist. Es ist darum durchaus folgerichtig, wenn in beiden Bereichen ähnliche Übungen und Erlebnisse auftauchen.

67) Vgl. Bunyiu Nanjio, The Laṅkāvatāra-Sūtra, Kyoto 1923, VI f.
68) Vgl. Hauer, Das Laṇkāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya 2 ff.

N. S. Prof. O. Weinreich machte mich nach Druck des Aufsatzes auf die Sammlung der Ephesia Grammata von K. Wessely (Zwölfter Jahresbericht über das K. K. Fr.-Josephsgymnasium Wien 1885/86) aufmerksam. Wessely hat unter 546 Nummern zahlreiche mystische Worte und Formeln aus Papyrusrollen Inschriften und Gemmen gesammelt. Auch hier ergab meine Prüfung keinen Zusammenhang mit irgendwelchen Sanskrit- oder Prākritwörtern. Oder sollte vielleicht in dem σορκραθωωμ p. 31 Z. 13 svargaratham stecken? Sehr unwahrscheinlich.
